

Reaktionäre Alternativen zur "Entwicklung"? Zur Rehabilitierung der Post-Development-Konzepte in Thailand und im Iran

Schaffar, Wolfram; Ziai, Aram

Veröffentlichungsversion / Published Version
Zeitschriftenartikel / journal article

Zur Verfügung gestellt in Kooperation mit / provided in cooperation with:
Verlag Barbara Budrich

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Schaffar, W., & Ziai, A. (2018). Reaktionäre Alternativen zur "Entwicklung"? Zur Rehabilitierung der Post-Development-Konzepte in Thailand und im Iran. *PERIPHERIE - Politik, Ökonomie, Kultur*, 38(2), 151-177. <https://doi.org/10.3224/peripherie.v38i2.02>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-SA Lizenz (Namensnennung-Weitergabe unter gleichen Bedingungen) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-SA Licence (Attribution-ShareAlike). For more Information see: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0>

Reaktionäre Alternativen zur „Entwicklung“? Zur Rehabilitierung der Post-Development- Konzepte in Thailand und im Iran

Keywords: post development concepts, Thailand, Iran, sufficiency economy, gharbzadegi-occidontosis, reactionary governments

Schlagwörter: post-development-Konzepte, Thailand, Iran, Suffizienzwirtschaft, gharbzadegi-Okzidontose, reaktionäre Regierungen

Seit nunmehr einem Vierteljahrhundert geht unter dem Namen *post-development* ein Gespenst in der Entwicklungstheorie um (Ziai 2015). Während die klassischen *post-development*-Texte ihren Fokus primär auf Mexiko, Kolumbien und Indien richteten (Esteva 1995; Escobar 1995; Shiva 1989) und die neuere Debatte um *buen vivir* v.a. Ecuador und Bolivien in den Blick nahm¹, lassen sich alternative, auf nichtwestliche Traditionen Bezug nehmende Vorstellungen einer guten Gesellschaft auch in zahlreichen anderen Ländern finden. Zwei davon möchten wir in unserem Beitrag genauer betrachten. Allerdings möchten wir im Unterschied zu den klassischen Beispielen hierbei Fälle untersuchen, in denen die Alternativkonzepte nicht von oft als links angesehenen Basisbewegungen, sondern von politisch rechts stehenden Regierungen vertreten werden: Thailand und Iran. Diese Fallauswahl scheint zu der These zu passen, dass *post-development* letztlich ein reaktionäres, rückwärtsgewandtes Konzept sei. Dieser These möchten wir widersprechen. Unsere Zielsetzung im vorliegenden Beitrag ist es, die Instrumentalisierung antiwestlicher entwicklungskritischer Konzepte in den untersuchten Ländern durch reaktionäre Regierungen zu analysieren, ohne ihren emanzipatorischen Gehalt zu übersehen – letztlich zielen wir auf eine Rehabilitierung von vermeintlich rückwärtsgewandten *post-development*-Konzepten ab. Was darunter zu verstehen ist und wer die erwähnte These vertritt, erläutern wir im folgenden Abschnitt. Danach wenden wir uns den Fallstudien zu.

1 Acosta 2009; Fatheuer 2011; Gudynas 2012; s. auch *PERIPHERIE*, Nr. 149.

Post-development als reaktionäre Eliten-Ideologie?

Post-development ist in der entwicklungstheoretischen Debatte überwiegend kritisch rezipiert worden.² Verbreiteter Tenor ist, dass „Entwicklung“ hier zu monolithisch konzipiert und daher zu Unrecht verteuftelt werde. Die Kritik am Eurozentrismus und den Machtverhältnissen zwischen vermeintlich „Entwickelten“ und „weniger Entwickelten“ wird jedoch in aller Regel (meist implizit) geteilt (Ziai 2017). Aus marxistischer Perspektive sind *post-development*-Ansätze als eine romantisierende, neo-populistische Kapitalismuskritik kritisiert worden. Ihre Kritik beziehe sich lediglich auf multinationale Konzerne, während einheimische KapitalistInnen verschont würden und sowohl Klassenverhältnisse wie auch Nationalismus stillschweigend akzeptiert würden (Brass 2000: 148f). Am konkreten Beispiel Indiens argumentiert Meera Nanda, dass *post-development*-Konzepte mit ihrer Kritik an Agrarkonzernen, industrieller Landwirtschaft und westlicher Technologie, ihrer Wertschätzung des Lokalen und der Forderung einer Rückbesinnung auf eigene kulturelle Traditionen und Wissensformen als Mobilisierungsideologie ländlicher Eliten dienten. Die anti-imperialistische Rhetorik der so geprägten Bauernbewegungen aus unterschiedlichen politischen Spektren erlaube es diesen Eliten, durch die Betonung des Konflikts zwischen indischer Dorfgemeinschaft und westlichen Agrarmultis von jenem zwischen wohlhabenden Bauern/Bäuerinnen und landlosen ArbeiterInnen abzulenken: die Spaltungen entlang von Klasse und Kaste würden so zugunsten einer kulturellen Spaltung zwischen Indien und dem Westen verschwinden (Nanda 1999: 12, 19f). Gerhard Hauck (2012: 82f, 87f) wirft in diesem Zusammenhang dem *post-development* ein substantzialistisches und harmonistisches Kulturkonzept sowie eine Vernachlässigung materieller Faktoren vor.

Im Hinblick auf diese Kritik ist in der Debatte um *post-development* eine Differenzierung eingefordert worden (Ziai 2006: Kap. 8). Zunächst einmal ist festzuhalten, dass die Bezeichnung „neo-populistisch“ mit Björn Hettne (1995: 117f) die Verteidigung der territorialen Gemeinschaft gegenüber der industriellen Wachstumsgesellschaft kapitalistischer, aber auch sozialistischer Prägung beinhaltet, gekoppelt mit einem Fokus auf landwirtschaftliche Produktion und dem Widerstand gegen den Nationalstaat, ergänzt um ökologisches Bewusstsein und die Ausrichtung auf eine gerechte Weltordnung. Die Vorwürfe einer Verklärung kultureller Traditionen, einer pauschalen Zurückweisung der Moderne, eines statischen Kulturkonzepts und einer Vernachlässigung von Herrschaftsverhältnissen innerhalb der als Alternative zum globalen Kapitalismus propagierten lokalen Gemeinschaften sind jedoch

2 V.a. Corbridge 1998; Nederveen Pieterse 1998; Kiely 1999; Blaikie 2000.

nur zum Teil zutreffend. Zwar finden sich im *post-development* tatsächlich genau diese Elemente (z.B. Esteva & Prakash 1998: 2, 141; Alvares 1992: 150; Rahnama 1997). Andererseits findet sich auch explizite Zurückweisung der Vorstellung einer idyllischen Vormoderne und einer harmonischen Dorfgemeinschaft und eine Betonung der Hybridisierung von traditionellen und modernen Elementen (z.B. Escobar 1995: 99ff, 170; Rist 1997: 137, 243ff; Nandy 1988: 11f). Daher muss zwischen neo-populistischen und skeptischen Varianten des *post-development* unterschieden werden (Ziai 2004). Wir möchten im Folgenden diese Unterscheidung aufgreifen und anhand der alternativen Konzepte und Praktiken in Thailand und dem Iran den Fragen nachgehen, 1) inwiefern die als neo-populistisch bezeichneten Charakteristika auf diese Konzepte zutreffen; 2) inwiefern sie als Ideologie reaktionärer Eliten fungieren und 3) inwiefern sie einen emanzipativen Gehalt aufweisen.

Thailand: Suffizienzwirtschaft

Prayuth Chan-Ocha, der gegenwärtige Premierminister von Thailand, widmete das gesamte Jahr 2016 der Förderung alternativer Entwicklungsparadigmen: Thailands Vorsitz der G77 nutzte er, einen Süd-Süd-Dialog zu alternativen Entwicklungsmodellen voranzutreiben, und neben *buen vivir* und *gross national happiness* (s. Dallmer in diesem Heft, S. 317ff) das thailändische Konzept der Suffizienzwirtschaft (*sufficiency economy/setakit phophien*) – ein buddhistisch inspiriertes lokales Entwicklungsmodell – als Mittel zur Erreichung der nachhaltigen Entwicklungsziele (SDGs) anzupreisen.³ Dazu stellte er seine wöchentlichen Video-Ansprachen unter den Titel „Sufficiency Economy for Sustainable Development Goals“ und erklärte – an die thailändische Bevölkerung gerichtet und in englischer Übersetzung auch über die thailändischen Botschaften verbreitet – seine Vision von Entwicklung. Gewöhnlich stellte er dabei einzelne Entwicklungsprojekte vor und bettete sie in philosophisch-weltanschauliche Allegorien ein. Seine Rede von Dezember 2016 entlarvt sein Bekenntnis zur Nachhaltigkeit und Suffizienzwirtschaft als autoritäres Herrschaftsprojekt.

„Ein Ökosystem besteht aus großen Tieren, kleinen Tieren, Insekten, sogar die Moleküle gehören dazu.. All diese Dinge müssen in einem harmonischen Gleichgewicht sein. Wenn wir verstehen, wie ein Ökosystem funktioniert, ist es auch nicht schwer zu verstehen, wie eine Gesellschaft aufgebaut sein sollte.

Heutzutage finden wir unterschiedliche Gruppen mit unterschiedlichen Berufen: Manche Berufe erfordern mehr Wissen, während andere mehr

3 Der Name „sufficiency economy“ wurde von König Bhumipol geprägt, was bereits auf den komplexen Prozess der Kooptierung verweist.

[praktische] Erfahrung brauchen. [...] Das zeigt, dass es Unterschiede gibt – in der Gesellschaft, im Einkommen [...].“ (Prayuth, 30.12.2016)⁴

Prayuth ist 2014 mit einem Militärputsch an die Macht gekommen. Seither regiert das Militär mit eiserner Hand – das ostentative Bekenntnis zu SDGs und die Förderung eines buddhistischen Konzepts der Suffizienz und Bescheidenheit gehört zum Instrumentarium, mit dem Prayuth sich international Legitimität verschafft. Nach innen nutzt er den Aufruf, „seinen Platz in der Gesellschaft zu kennen“, um vor dem Hintergrund massiver sozialer Ungleichheit Forderungen nach Demokratie, Verteilungsgerechtigkeit und Teilhabe zurückzuweisen. Die Naturalisierung sozialer Ungleichheit, gepaart mit den autoritären Regierungsformen, zeigt Anklänge eines faschistischen Herrschaftsprojekts.

Thailand stellt damit ein besonders krasses Beispiel der Verwendung alternativer Entwicklungsvorstellungen zur Absicherung eines autoritären Herrschaftsprojekts dar. Es handelt sich jedoch nicht einfach um einen Einzelfall: Die versuchte Vereinnahmung von *buen vivir* und anderen *post-development*-Konzepten und der Anschluss an SDG-Debatte sind vor dem Hintergrund der weltweiten Ausbreitung autoritärer Herrschaftssysteme ein alarmierender Befund. Das Projekt der thailändischen Regierung hat das Potenzial, die gesamte Denk-Richtung *post-development* zu diskreditieren.

Das Konzept der Suffizienzwirtschaft wird in verschiedenen Disziplinen und epistemischen Gemeinschaften in sehr unterschiedlicher Weise diskutiert. In Thailand selbst gibt es eine staatliche Publikationsindustrie, die seit 1997 Hochglanzbroschüren und Handbücher, Erziehungsleitfäden, Leitfäden für Thailands Entwicklungszusammenarbeit etc. herausgibt und massenhaft verbreitet.⁵ Hierbei handelt es sich um rein affirmative und normative Darstellungen. In einer ähnlich unkritischen Art wird das Konzept von einer kleinen, international vernetzten Gruppe von WissenschaftlerInnen aus dem Umfeld buddhistischer Ökonomie diskutiert, die eher einem religiösen Impetus verpflichtet sind, so z.B. die *Buddhist Economics Research Plattform*⁶ oder das *Schumacher Institute for a New Economics*⁷, ferner auch

4 <http://thaiembdc.org/2017/01/06/from-the-sufficiency-economy-philosophy-to-sustainable-development-goals-december-30-2016/>, letzter Aufruf: 4.7.2018.

5 TICA o.J.; Office of the National Economic and Social Development Board, Sufficiency Economy Movement Sub-Committee 2007; Thai Chamber of Commerce 2010; Office of the Prime Minister, Foreign Office, Public Relations Department 2011; Avery & Bergsteiner 2016; Wibulswasdi u.a. 2016; Ministry of Foreign Affairs 2017.

6 Dieses Netzwerk hat einige internationale Konferenzen veranstaltet, auf denen u.a. die thailändische Suffizienzwirtschaft diskutiert wurde (2007 in Budapest, 2012 in Brüssel); <http://inebnetwork.org/the-buddhist-economics-research-platform/>, letzter Aufruf: 4.7.2018.

7 <http://www.centerforneweconomics.org/buddhist-economics>, letzter Aufruf: 4.7.2018.

Istvan Rado, Seri Phongphit & Nathaniel Long (2013) oder Gayle C. Avery & Harald Bergsteiner (2016).

Neben diesen normativ erzieherischen oder religiös apologetischen Werken wird Suffizienzwirtschaft in politikwissenschaftlichen und regionalwissenschaftlichen Arbeiten zu Thailand diskutiert, in denen aus einer kritisch-sozialwissenschaftliche Perspektive der augenfällig politische Charakter des Paradigmas der Suffizienzwirtschaft im Zentrum steht.⁸

Das gegenwärtige autoritäre Regime in Thailand sichert sich über den Paragraphen der Majestätsbeleidigung ab, der jede Form von Kritik an der Monarchie mit drakonischen Strafen belegt. Da das Konzept der Suffizienzwirtschaft von König Bhumibol Aduljadej (1927-2016) geprägt wurde und eng mit seinem Wirken verbunden ist, ist eine wissenschaftliche Auseinandersetzung – d.h. eine auf empirische Untersuchungen basierende kritische Analyse – innerhalb Thailands nicht möglich. Selbst WissenschaftlerInnen im Ausland, die wie die oben zitierten eine kritische Analyse veröffentlichen, werden belangt und günstigenfalls wird ihnen die Einreise verwehrt.

Die gegenwärtigen systematischen Verzerrungen in der Wahrnehmung des Konzepts – mit staatlich finanzierten oder buddhistisch geprägten apologetischen Publikationen auf der einen und kritischen sozialwissenschaftlichen, jedoch meist wenig empirisch basierten Arbeiten auf der anderen Seite – erschweren seine Einordnung in einen größeren historischen Kontext. In Thailand gibt es nämlich eine lange und reiche Tradition von Graswurzelinitiativen und Netzwerken, in denen alternative Entwicklungskonzepte diskutiert und praktiziert werden: alternative Landwirtschaftsprojekte, Lokalwährungen, lokale Gemeinschaften, die buddhistische alternative Ökonomie praktizieren. Die meisten dieser Initiativen fristeten und fristen über lange Zeit hinweg eher ein Nischendasein. Manche dieser Netzwerke und Initiativen sind jedoch innerhalb dieser Nischen sehr erfolgreich und sichern die Versorgung von mehreren tausend Haushalten (Heis 2013). Oftmals gehen sie auf lokale kulturelle Traditionen zurück, die Ernst Friedrich Schumacher (1953) in seinem Klassiker *Small is beautiful* beschrieben hat und können mit Arturo Escobar (1995) und Eduardo Gudynas (2012) als Alternativen charakterisiert werden, die nicht nur eine spezifische Form von Entwicklung zurückweisen, sondern auch fundamentale Annahmen von Entwicklung wie z.B. Wachstum infrage stellen.

8 Bell 2008; Elinoff 2012 & 2014; Glassman 2008; Hewison 2008; Isager & Ivarsson 2008; Rigg 2016; Rossi 2012; Unger 2009; Walker 2008a & b.

Radikale Bauernbewegungen

Wie in vielen anderen Teilen der Welt ging die Integration Thailands in den Weltmarkt mit der Durchsetzung zentralisierter Produktionszusammenhänge, der Zerstörung kommunaler Lebensgrundlagen und Landkonflikten einher. In Thailand vollzog sich dieser Wandel in einer besonders gewaltförmigen Weise, da das Land eine wichtige strategische Rolle im Kalten Krieg spielte (Heis 2013: 23; Pye 2005). Widerstand von LandwirtInnen im Norden und Nordosten wurde mit einer doppelten Strategie von offener militärischer oder paramilitärischer Gewalt und Entwicklungsprogrammen begegnet. Die dominanten Akteure in diesem Feld waren die Armee, verschiedene Ministerien – von denen manche von der Armee kontrolliert wurden, wie z.B. das Forstministerium und das *Internal Security Command* – und das *National Economic Development Board*, das seit 1950 aufeinander folgende nationale Entwicklungspläne veröffentlichte.

Dieses „development encounter“ (Escobar 1995) manifestierte sich in großangelegten Infrastrukturmaßnahmen wie Dämmen, Landkonfiszierungen für Plantagen oder Naturparks, aber auch zunehmend industrialisierter Landwirtschaft, die bei schwankenden Weltmarktpreisen zu hoher privater Verschuldung der kleinen und mittleren landwirtschaftlichen Betriebe führte. Widerstand artikuliert sich in Form von starken Bauernbewegungen wie den *Small-Scale Farmers of Isan*, die dem Muster von Bauerngewerkschaften anderer Länder des Südens folgte (Somchai 2006). Tom Brass (1995) diskutiert die sog. Alten Bauernbewegungen mit gewerkschaftlichen Organisationsstrukturen vor dem Hintergrund des Aufstiegs Neuer Bauernbewegungen in Indien und Lateinamerika, die alternativen, manchmal indigenen Organisationsprinzipien folgen (Veltmeyer 1997; Brass 2005). In Thailand war der Übergang zwischen beiden Bewegungsformen fließend: Die „alten“ Bauerngewerkschaften waren den Kooptierungsstrategien des Staates ausgesetzt und wurden zur Zielscheibe von militärischer und paramilitärischer Repression. Auf diese Repression und Unterwanderung reagierte das Forum der Armen (*Assembly of the Poor*) – ein Netzwerk von Kleinbäuerinnen/-bauern und KleinfischerInnen, die von großen Infrastrukturmaßnahmen betroffen waren – indem es sich eine flache Organisationsstruktur und strikt konsensorientierte Entscheidungsformen mit imperativen Mandaten gab, die an die Organisationsformen der Zapatistas in Mexiko erinnern.⁹

Für manche dieser neuen Bewegungen war die Kooperation mit den Intellektuellen entscheidend, v.a. mit StudentInnen, die nach der Niederschlagung der Demokratiebewegung in Bangkok 1976 in den Dschungel geflohen

9 Missingham 2003; Somchai 2006; Pye 2009; Schaffar 2011.

waren, um sich dort dem bewaffneten Widerstand der Kommunistischen Partei Thailands anzuschließen. Nach einer Amnestie 1977 nahmen sie ihre politische Arbeit als lokale AktivistInnen auf (Pasuk & Baker 2002). Abgestoßen sowohl vom Staat und der staatlichen Gewalt, als auch von den hierarchischen Kommandostrukturen der maoistisch ausgerichteten Kommunistischen Partei wandten sich die StudentInnen lokalen Projekten in ländlichen Gebieten zu. Die zentrale Idee hinter vielen dieser Projekte war es, eine radikale politische und ökonomische Alternative auf der Ebene von Graswurzelinitiativen zu organisieren. Die Hinwendung zu Subsistenzwirtschaft, um ökonomische Unabhängigkeit von Regierungsprogrammen und vom kapitalistischen Markt zu erreichen, wurde als radikale subversive Strategie verfolgt. Die Organisation von geheimen und informellen Austauschstrukturen war eine Antwort auf staatliche Repression, und hier liegt der Ursprung von vielen radikalen, anti-kapitalistischen und organisationskritischen Projekten der 1980er Jahre.

Alexandra Heis (2013) diskutiert die Situation in der Provinz Yasothorn im Zentrum der Region Isan, wo lokale gemeinschaftlich organisierte Strukturen eine lange Tradition haben und tief in den Alltagspraxen und in der politischen Kultur verankert ist (Parnwell 2005 & 2006). Das *Inpaeng-Netzwerk*, das etwa 900 Dorfgemeinschaften in den Provinzen Nong Khai, Nakhon Sakhon und Nakho Phanom – das Gebiet des kommunistischen Aufstandes – umfasst, hat ebenfalls seine Wurzeln hier. Nicht-monetäre Tauschstrukturen, gegenseitige Hilfen und ein dichtes und zuverlässiges soziales Netz zu organisieren, war entscheidend für das Überleben dieser ca. 100.000 Menschen umfassenden Gemeinschaft in einem Gebiet, das Aufstandsbekämpfungsmaßnahmen ausgesetzt war (Interview mit AktivistInnen im März 2008).¹⁰

Buddhistische Alternativen

Eine weitere Quelle radikaler Entwicklungsalternativen stellt der Theravada-Buddhismus dar, der in Thailand dem Rang einer Staatsreligion nahekommt. Vor dem Hintergrund des staatlich unterstützten und staatlich kontrollierten buddhistischen Klerus entstanden in den 1970er Jahren im Umfeld einzelner charismatischer religiöser Führer Bewegungen, die die staatsnahe Form des Buddhismus ablehnten und zu einer reineren Form von Glauben und religiöser Praxis zurückfinden wollten. Oft standen die Entdeckung und das Praktizieren neuer Meditationsformen am Anfang dieser Sekten.

10 Für eine andere Interpretation vergleiche Baker 2007 und Rado 2013.

Die buddhistische Meditationspraxis im täglichen Leben ernst zu nehmen und religiöse Prinzipien – wie eine vegetarische Ernährungsweise oder der weitreichende Verzicht auf Konsumgüter – im täglichen modernen Leben zu verfolgen war zentrales Ziel dieser Bewegungen und bedeutete für die Mitglieder zunächst eine private Abkehr vom „Thai way of life“. Gemeinschaften, die sich aus diesem Grund in ländliche Gebiete zurückzogen, gerieten dort jedoch oft in Konflikt mit staatlich betriebenen Entwicklungsprojekten (Apinya 1993; Heikkilä-Horn 1998). Wie Marja-Leena Heikkilä-Horn (2009) ausführt, hat der Theravada-Buddhismus – ganz im Gegensatz zum Bild des weltabgewandten und entrückten Buddhismus – eine lange Tradition politischen und sozialen Engagements. Zwei prominente Beispiele sind Buddhadasa Bhikkus (1986) Konzept des Dhamma-Sozialismus, und die buddhistisch-ökologische Mönchsbewegung mit ihrer Praxis, Bäume zu ordinieren – als Protest gegen Holzeinschlag und als Strategie, das Bewusstsein für Umweltfragen zu steigern (Darlington 1998).

Die *Community Culture School*

Einige der radikalen lokalen Entwicklungsalternativen zogen die Aufmerksamkeit von Intellektuellen auf sich, die als *community culture school* bekannt wurden und eine spezifische Interpretation entwickelten. Nartsupha Chatthip – ein bedeutender thailändischer Marxist, der die einflussreiche Schule der Politischen Ökonomie an der *Chulalongkorn-Universität* gründete – ist der bekannteste Vertreter dieser Denkrichtung. Er geht davon aus, dass Thailand zwar nie direkt kolonialisert, faktisch jedoch eine Halbkolonie war, was zu einer charakteristischen Spaltung geführt hat: auf der einen Seite eine autochthone thailändische Dorfkultur, auf der anderen Seite eine kapitalistische Kultur, die Chatthip als ein ökonomisches System betrachtet, das von Ausländern zur Befriedigung von deren Interessen eingeführt wurde (Chatthip 1991: 121). In seinem einflussreichen zentralen Werk *The Thai Village Economy in the Past* (Chatthip 1984) zeichnet er das Bild einer selbst-versorgenden Dorfökonomie und verbindet dies mit einem trans-historischen, primordialen Konzept von thailändischer Identität (Thongchai 2008: 587). Die *community culture school* fand viele AnhängerInnen sowohl in Thailand als auch in der internationalen akademischen Welt, die die Thesen von Chatthip durch anthropologische Forschungen in thaisprachigen Gemeinschaften zu untermauern suchten. Mit Aram Ziai (2004) kann diese Denkschule als intellektuelle Basis für eine neo-populistische *post-development*-Schule gelten, die auch die Grundlage für das autoritäre Projekt der Suffizienzwirtschaft legte.

Das königliche Konzept der Suffizienzwirtschaft

Suffizienzwirtschaft – der Name, der gegenwärtig als Sammelbegriff für alternative Entwicklungskonzepte in Thailand benutzt wird und in den Reden des gegenwärtigen Premierministers und Ex-Generals eine prominente Stellung einnimmt – hat eine andere Herkunft. Der Begriff ist relativ neu und wurde erst durch die Geburtstagsreden des Königs 1997 und 1998 geprägt. Ursprünglich war er nicht mit den oben dargestellten Projekten verbunden, sondern bezog sich auf königliche Entwicklungsprojekte, die seit den 1970er Jahren in ländlichen Gebieten implementiert wurden. Ihre Anzahl und ihr Umfang waren relativ gering, aber sie prägten das Bild des Königs und seines Engagements für ländliche Entwicklung – was auch zur Legitimierung der Monarchie selbst diente. Projekte im Bereich der Opiumsubstitutionsprogramme in den Bergregionen – Grenzregionen, die von sog. Bergvölkern besiedelt sind – waren jedoch eng mit den staatlichen Entwicklungsprogrammen und damit der Logik der Aufstandsbekämpfung verbunden. Das zugrundeliegende Entwicklungskonzept – ursprünglich als „Neue Theorie“ bezeichnet (Isager & Ivarsson 2008: 226f) – wurde vom König 1974 in einer Rede als dreistufiger Prozess skizziert. Die Basis bildet die Aufteilung des Ackerlandes in 30 % für Reis, 30 % für Gemüse und *cashcrops*, 30 % für Aquakultur/Fischzucht und 10 % für den Wohnbereich. Solche selbst-versorgenden Einheiten sollten den Kern von lokalen Kooperativen bilden, die schließlich in die nationale Ökonomie und in den Weltmarkt integriert werden könnten. Dieses Konzept blieb jedoch relativ abstrakt, und selbst die königlichen Projekte bezogen sich hierauf nur theoretisch (Walker 2008a). Was jedoch erwähnenswert ist, ist die zunehmende metaphysische Verklärung der königlichen Gedanken: 1994 berichtet der König, dass ihm seine Entwicklungskonzepte in einem prophetischen Traum erschienen seien (Isager & Ivarsson 2008: 227f). Diese Begebenheit ebenso wie die Anstrengungen des Königs, Regen zu erzeugen, haben den Status von modernen Mythen erlangt, auf die sich auch der heutige Militärmachthaber in seinen Reden beruft.¹¹

Politisierung der Suffizienzwirtschaft und Kooptierung der Alternativen in ein autoritäres Staatsprojekt

Der Prozess, im Zuge dessen Suffizienzwirtschaft politisiert und für das autoritäre Projekt der jetzigen Militärregierung vereinnahmt wurde, lässt

11 Prayuth, Video-Blog, Sufficiency Economy for Sustainable Development Goals, 21.10.2016, <http://thaiembdc.org/2016/10/30/from-the-sufficiency-economy-philosophy-to-sustainable-development-goals-october-21-2016/>, letzter Aufruf: 4.7.2018.

sich in drei Phasen untergliedern. Jede Phase dieses Prozesses wurde durch ein spezifisches politisches Ereignis eingeleitet, bei dem jeweils spezifische Aspekte dem Konzept hinzugefügt und einzelne Projekte unter dem Banner der Suffizienzwirtschaft vereinnahmt wurden.

Die erste Phase begann mit der Asienkrise 1997, die in Thailand ihren Ausgang nahm. Mit dem Platzen der Immobilienblase wurden eine mehrjährige Boom-Phase mit zweistelligen Wachstumszahlen sowie der Traum Thailands, zu einem neuen asiatischen Tigerstaat aufzusteigen, jäh beendet. Vor dem Hintergrund der massiven Arbeitslosigkeit kehrten viele der WanderarbeiterInnen, die aus dem Norden und Nordosten nach Bangkok migriert waren, in ihre Dörfer zurück, wo sie in familiären Zusammenhängen und Strukturen von Subsistenzwirtschaft ein vorübergehendes Auskommen fanden. Die Zahlen dieser Rückkehrer wurden zwar gemeinhin überschätzt und vor dem Hintergrund der Verflechtung von formeller und informeller Wirtschaft ist eine konzeptionelle Trennung zwischen urbaner kapitalistischer Wirtschaft und ländlicher Subsistenzwirtschaft nicht haltbar (Bierschenk 2002). Nichtsdestotrotz etablierte sich unter der städtischen Bevölkerung eine positiv besetzte Vorstellung von widerstandsfähigen ländlichen Subsistenzstrukturen. Daher fand die Rede des Königs im Dezember 1997 und 1998 große Resonanz. Er bezeichnete das Ziel, ein Asiatischer Tigerstaat zu werden, als verfehlt und forderte stattdessen die Entwicklung einer auf lokale Strukturen bezogenen Wirtschaft. Hierfür prägte er den Begriff Suffizienzwirtschaft und bezog sich auf die bereits existierenden Projekte und intakten Dorfgemeinschaften des Nordens und Nordostens.

Königliche Reden in Thailand sind gemeinhin opak und unkonkret. Die Idee einer alternativen Ökonomie erfuhr jedoch große Resonanz. Entwicklungsinstitute nahmen sich der Ausarbeitung des Konzeptes an und es wurde als Leitidee in den nationalen Entwicklungsplänen aufgegriffen. Kern des Konzeptes war die Idee einer Wirtschaftsstruktur, die widerstandsfähig gegenüber globalen Schocks ist. Heis (2013) stellt dar, wie der Rekurs auf lokale Projekte in eine Vereinnahmung mündete: Kurz nach dem Ausbruch der Asienkrise startete die lange vorbereitete Lokalwährung Bia (Kauri-Muschel) in der Provinz Yasonthon und entfaltete – angetrieben durch den Verfall der offiziellen Währung – eine enorme Wirkung. Das Projekt zog dadurch eine große Aufmerksamkeit auf sich, und neben JournalistInnen trat auch bald die Polizeieinheit für Kommunismusbekämpfung auf. Schließlich verbot die Nationalbank das Projekt und es wurde nach einer Pause unter der Leitung eines führenden Vertreters der Suffizienzwirtschaft, Prof. Apichai Sunasen, mit eingeschränkter Reichweite als Forschungsprojekt

wiedereröffnet, dadurch jedoch seiner Radikalität beraubt. Seither stagniert die Lokalwährung auf niedrigem Niveau.

Trotz der staatlichen Förderung entfaltete das Konzept der Suffizienzwirtschaft kaum eine wahrnehmbare Wirkung – auch deshalb, weil die Auswirkungen der Asienkrise letztlich durch den neuen Premier Thaksin Shinawatra überwunden wurden. Einerseits trat er als hemdsärmeliger Regierungschef auf, der KritikerInnen einschüchterte und sich in seinem Kampf gegen Drogen zahlreiche Menschenrechtsverletzungen zuschulden kommen ließ. Andererseits gelang ihm durch sein doppelgleisiges Wirtschaftsprogramm – eine Mischung aus neoliberalen Reformen und Infrastruktur- und Sozialmaßnahmen – die Rückkehr zu hohen Wachstumsraten. Besonders die Einführung einer allgemeinen Krankenversicherung und die Investitionen in die Infrastruktur in den ländlichen Gebieten sicherten ihm eine große Popularität im strukturschwachen Norden und Nordosten, wodurch Thaksin jedoch zunehmend in Konkurrenz zu den alten royalistischen Eliten in Bangkok geriet.¹² Nach seiner fulminanten Wiederwahl 2005 formierte sich daher eine Bewegung – getragen von städtischen Mittelschichten und finanziell gestützt von royalistischen Eliten – die gegen Thaksins autoritären Regierungsstil mobilisierte und schließlich einen Putsch des Militärs im September 2006 herbeiführte (Pye & Schaffar 2008). Hier beginnt die zweite Phase der Prägung des Konzepts der Suffizienzwirtschaft: Die Militärs und die mit ihnen verbundenen royalistischen Eliten griffen nun das Konzept zur Legitimierung des Putsches auf und brachten es gegen Thaksin in Anschlag: Ihm wurde vorgeworfen, mit seinem auf Wachstum, Export und Wohlfahrtsstaat ausgerichteten Wirtschaftsprogramm die ländliche Bevölkerung populistisch verführt zu haben. Thaksins Wahlerfolge und ungebrochene Popularität wurde auf ein falsches Bewusstsein der ländlichen Bevölkerung zurückgeführt. Majid Rahnema (1997: 388) beschreibt eine ähnliche Gedankenfigur (die Armen hingen dem trügerischen Entwicklungsmythos an), die Ziai als ein Kennzeichen der neo-populistischen Denkschule des *post-development* charakterisiert. Dieser Gedankenfigur schlossen sich auch Intellektuelle und NGO-AktivistInnen an, die sich eigentlich einem linken Spektrum emanzipativer Bewegungen zurechneten, die jedoch der *community culture school* folgend Thaksin als Kapitalisten sahen, der die intakten, vor-kapitalistischen Dorfstrukturen zerstöre. Das politische Programm der Putschistenregierung in den Jahren 2006/2007 kann als Versuch gesehen werden, unter dem Banner

12 Viele der von Thaksin umgesetzten Programme gingen letztlich auf Ideen aus dem NGO-Spektrum zurück – so z.B. das Schuldenmoratorium für LandwirtInnen oder die allgemeine Krankenversicherung. Anders als später unter royalistischer Federführung wurden sie jedoch nicht im Sinne der *community culture school* romantisch überhöht.

der Suffizienzwirtschaft ein gegenhegemoniales Projekt gegen Thaksin zu etablieren. Dazu wurden die ländlichen Infrastruktur- und Entwicklungsprojekte von Thaksin einfach übernommen und in Projekte des Suffizienzwirtschaftsprogramms umgetauft. Die Krankenversicherung wurde ausgebaut. Für linke städtische Intellektuelle und globalisierungskritische NGOs war das Konzept der Suffizienzwirtschaft an Ideen der De-Globalisierung und der Wachstumskritik anschlussfähig. Der Regierung gelang es sogar, die internationale Gemeinschaft zu vereinnahmen, indem der *Human Development Report* des *United Nations Development Programme* des Jahres 2006 sich exklusiv mit dem Konzept der Suffizienzwirtschaft beschäftigte und damit über Ideen von alternativer Entwicklung letztlich den Putsch rechtfertigte (Baker 2007). In diesem Bericht wurde auch das Inpaeng-Netzwerk im Nordosten des Landes prominent als Beispiel von praktizierter Suffizienzwirtschaft vorgestellt und vereinnahmt – allerdings ohne seine Herkunft als radikales *post-development*-Projekt zu thematisieren.¹³

Die Konstruktion eines gegenhegemonialen Projekts unter dem Banner der Suffizienzwirtschaft misslang. Das wurde bereits deutlich, als 2007 ein Referendum über die von der Militärregierung entworfene Verfassung abgehalten wurde, in der Suffizienzwirtschaft als Staatsziel festgelegt war. Genau in den Provinzen, in denen laut der Wahrnehmung der royalistischen Eliten die Suffizienzwirtschaft praktiziert wurde – im Norden und im Nordosten – wurde die Verfassung mehrheitlich abgelehnt. Noch deutlicher war die Ablehnung bei der Wahl von 2007, bei der trotz aller Bemühungen, die ländliche Bevölkerung zu umarmen, die Thaksin-nahe Partei mit großer Mehrheit gewann. In den Augen der ländlichen Bevölkerung transportierte das Konzept der Suffizienzwirtschaft die Aufforderung, man möge sich bescheiden, nicht nach Krankenversicherungen oder sozialem Aufstieg verlangen, während der konsumorientierte Lebensstil der städtischen Mittelschichten und der Eliten nicht zur Disposition stand.

Die Zurückweisung dieses Konzepts durch die ländliche Bevölkerung, die immer wieder den Thaksin-nahen Parteien zu Wahlerfolgen verhalfen, vertiefte die politische Spaltung, radikalisierte die Auseinandersetzung und führte zur dritten Phase der Prägung der Idee einer Suffizienzwirtschaft. 2011 hatte die Schwester von Thaksin die Parlamentswahl mit großer Mehrheit gewonnen. Wiederum kam es zu Demonstrationen der städtischen

13 Die hier angesprochenen Kooptierungsprozesse verliefen je nach Projekt und NGO unterschiedlich und waren immer umkämpft und widersprüchlich. Das oben angesprochene Forum der Armen, z.B. hat sich in ein Pro- und ein Anti-Thaksin-Lager gespalten. Manche Initiativen haben sich unter dem Banner der *sufficiency economy* komplett dem royalistischen Lager angeschlossen – andere haben die staatlichen Fördermöglichkeiten lediglich strategisch genutzt und eine politisch andere Agenda verfolgt.

Mittelschichten, unterstützt von royalistischen Eliten, die nun ganz offen die Abschaffung von Wahlen und stattdessen die Einführung eines korporatistischen Systems der politischen Repräsentation forderten. Die Demonstrationen waren insofern erfolgreich, als dass sie im Mai 2014 einen Putsch herbeiführten. Wiederum wurde das Konzept der Suffizienzwirtschaft zur Legitimierung der Abschaffung der Demokratie benutzt. Dabei kam jedoch eine Regierung an die Macht, die über einen „aufgeklärten Autoritarismus“ (Ziai 2004: 1055) hinausgeht und vielmehr – in ihrer Rhetorik und ihrem Bezug auf korporatistische Strukturen – Züge eines faschistischen Regimes in der Art des Estado Novo in Portugal der 1920er Jahre und des österreichischen Ständestaats der 1930er Jahre zeigt. Die eingangs zitierte Rede des Militärmachthabers, in der er unter dem Titel der Suffizienzwirtschaft und unter Bezug auf ein ökologisches Gleichgewicht die soziale Ungleichheit und politische Entmündigung als natürliche Gegebenheiten darstellt, ist der vorläufige Höhepunkt der Instrumentalisierung der Suffizienzwirtschaft für ein autoritäres Herrschaftsprojekt.

Inwiefern treffen nun die in der Einleitung erhobenen Vorwürfe auf das Konzept der Suffizienzwirtschaft zu? In seiner derzeitigen Gebrauchsweise handelt es sich eindeutig um ein von reaktionären Eliten instrumentalisiertes Konzept, das über die Verklärung vormoderner lokaler Gemeinschaften zur Entmündigung weiter Teile der Bevölkerung in Stellung gebracht wird. Grundlage hierfür ist die *community culture school*, deren Essenzialisierung thailändischer Dorfkultur mit dem Vorurteil der Eliten konvergierte, die ländliche Bevölkerung sei besonders anfällig für populistische Verführungen, und damit politisch nicht mündig.

Diese Funktionalisierung und Diskreditierung der Suffizienzwirtschaft ist jedoch weder in den Praktiken noch im Selbstverständnis der lokalen Gemeinschaften angelegt, die heute darunter subsummiert werden. Der Rückbezug auf lokale ökonomische Kreisläufe, die Abkehr von einem konsumistischen Lebensstil war für viele Gemeinschaften ein Mittel, unter Bedingungen repressiver Entwicklungspolitik das Überleben zu sichern und politischen Widerstand zu leisten. Die Kooptierung dieser Projekte in ein rechtes, nationalistisches und repressives Projekt ist das Ergebnis eines langen politischen Prozesses, der das Konzept der Suffizienzwirtschaft auf zwei Ebenen prägte: zum einen wurde Suffizienzwirtschaft zum Überbegriff von *post-development*-Projekten erhoben und es wurden alle existierenden originären, radikal kritischen *post-development*-Projekte hierunter subsummiert, kooptiert und ihrer Radikalität beraubt. Zum anderen wurde das Konzept in einem Intra-Elitenkonflikt gegen einen populären/populistischen Premier in Stellung gebracht und zur Legitimierung zweier Militärputsche

missbraucht. Erst durch diesen Intra-Elitekonflikt wurde das Konzept mit undemokratischen Herrschaftspraktiken und -strategien zusammengebracht und diskreditiert.

Die Projekte, die heute – ungefragt – unter dem Begriff der Suffizienzwirtschaft geführt werden, haben einen eindeutigen emanzipativen und radikalen Ursprung. Ebenso hatte das Konzept der Suffizienzwirtschaft in der ersten Phase der Begriffsprägung – in Reaktion auf die Asienkrise – mit der Akzentuierung auf de-globalisierte, lokale Wirtschaftskreisläufe einen emanzipativen Gehalt. Die wirtschaftlichen, ökologischen und sozialen Probleme, auf die die radikalen Projekte reagierten, sind nach wie vor anhängig. Sie können in der Umarmung durch die staatlich geförderte Suffizienzwirtschaftsideologie jedoch nicht mehr artikuliert werden.

Iran: *Gharbzadegi* – Okzidentose

Der Iran ist als Untersuchungsgegenstand in der *post-development*-Debatte bisher nicht in Erscheinung getreten, jedenfalls nicht direkt. Allerdings wurde der breit rezipierte *Post-Development-Reader* von Majid Rahnema, dem langjährigen Vertreter Irans bei den Vereinten Nationen und Victoria Bawtree herausgegeben (Rahnema & Bawtree 1997); Rahnemas Beitrag in diesem Band betrachtet das Entwicklungsdenken als eine Krankheit, eine soziokulturelle Variante von AIDS (Rahnema 1997). Damit nimmt er – ohne dies allerdings zu benennen und die betreffenden iranischen Autoren zu zitieren – Bezug auf ein in iranischen Debatten der 1960er und 1970er Jahre sehr präsenten Konzept: *gharbzadegi* oder Okzidentose, die Krankheit der Verwestlichung.

Geprägt wurde der Begriff vom Philosophen Ahmad Fardid, ausgearbeitet und verbreitet wurde das Konzept jedoch durch die Streitschrift des Schriftstellers Jalal Al-i Ahmad, die Anfang der 1960er Jahre zensiert und daher zunächst klandestin veröffentlicht wurde (Al-i Ahmad 1984 [1962]). Der historische Entstehungskontext des Konzepts ist also das Regime des Schah Reza Pahlavi, das auf eine Westorientierung und Modernisierung der iranischen Gesellschaft ausgerichtet war. Auch wenn das zwischenzeitlich geltende Kopftuchverbot in dieser Zeit wieder abgeschafft war, stießen die Reformen der „Weißen Revolution“ des Schahs seit 1962 vielerorts und v.a. in religiösen Kreisen auf Protest. Sie beinhalteten liberale, kapitalistische und zwangsmodernisierende Elemente, u.a. die Einführung des Frauenwahlrechts und eine Bodenreform, materielle Verbesserungen beispielsweise im Bereich der medizinischen Versorgung blieben jedoch nur einer Minderheit vorbehalten (Zamirirad & Sarkohi 2011: 43). Der oft im Zentrum des religiösen

Protests stehende Ayatollah Ruhollah Khomeini wurde 1964 ins Exil getrieben, doch die sozialen Unruhen gingen auch ohne ihn weiter (Hasib 2004). Einen Kristallisationspunkt fanden sie im Konzept des *gharbzadegi*.

Verwestlichung als Krankheit

Gharbzadegi – wörtlich: mit dem Westen geschlagen sein – beschreibt Al-i Ahmad mit der Analogie einer Kornfäule, bei der die Kleie zwar äußerlich intakt, von innen aber befallen und daher hohl sei. Ausgangspunkt seiner Diagnose ist zunächst der Unterschied zwischen „entwickelten“, industrialisierten Nationen und „Entwicklungsländern“, gekennzeichnet durch niedrige Löhne, hohe Sterblichkeitsraten und die Abhängigkeit von Gütern aus dem Westen (deren Rohstoffe allerdings aus ihnen selbst exportiert werden) (Al-i Ahmad 1984 [1962]: 27f). Den Westen definiert er dabei ausdrücklich nicht geographisch, sondern sozioökonomisch, vergleichbar also mit der Kategorie des Globalen Nordens. Im Kontext des Konflikts zwischen Exporteuren und Importeuren von Industriegütern sieht er die UN und andere internationale Organisationen primär als Agenten einer Verwestlichung oder sogar der Kolonisierung der anderen Länder. Letzteren kommt dabei die Rolle von braven Konsumentinnen und billigen Zulieferern zu, die ihre historisch gewachsenen kulturellen Eigenschaften verlieren und durch die Nachahmung des Westens zu einem „Esel im Löwenfell“ werden (ebd.: 30f). Okzidentose definiert er so als einen Zustand der Orientierungslosigkeit aufgrund fehlender Traditionen und einer mangelnden Beherrschung der industriellen Maschinerie, die zur unkritischen Konsumtion ihrer westlichen Produkte führe. Das iranische Volk befinde sich in diesem Zustand (ebd.: 34), was sich auch in der Übernahme westlicher Bewertungsmaßstäbe und kultureller Praktiken sowie der Hörigkeit gegenüber westlichen ExpertInnen manifestiere (ebd.: 43f). Der Iran sei heute nur noch eine unterworfenen Provinz des Westens. Den Islam sieht er dabei trotz seines arabischen Ursprungs aufgrund seiner starken Prägung durch iranische Traditionen als zentralen Teil der iranischen Identität (ebd.: 52) und sogar als Bastion des Widerstands gegen westliche Vorherrschaft, in der Religion mit Aberglauben gleichgesetzt werde (ebd.: 57f). Der Gott der Technologie auf seinem Thron aus Banken und Börsen dulde keine anderen Götter neben sich (ebd.: 59). Die politische und ökonomische Kontrolle durch den Westen spiegele sich auch darin wider, was im Bereich der Kultur wertgeschätzt und in den Nachrichten als relevant eingestuft wird (ebd.: 62f). Hier sieht Al-i Ahmad die Anzeichen von *gharbzadegi*.

Die Krankheit resultiert für ihn nicht nur in einer Art kollektiver Entfremdung (ebd.: 64), sondern auch in sehr materiellen Konsequenzen. Die Widersprüche kapitalistischer Modernisierung für ländliche Gebiete sieht er jedoch nicht nur als negativ, z.B. im Hinblick auf die Auflösung feudaler Beziehungen oder die Verdrängung ausbeuterischer Arbeitsweisen im lokalen Handwerk, wo teilweise Kinder unter gesundheitsgefährdenden Bedingungen Teppiche für reiche Städter knüpften (ebd.: 69). Dass Aberglaube und Talismane die Modernisierung überleben und zu Hybridisierung führen, sei auch einer der Widersprüche (ebd.). Im Hinblick auf die Emanzipation der Frau kritisiert er, diese sei im modernen Iran primär beschränkt auf das Recht, sich mit Lippenstift in der Öffentlichkeit zu präsentieren und einige Schulen zu besuchen, wirklich gleiche Rechte oder gleiche Wertschätzung und Bezahlung der Arbeit von Frauen suche man vergebens (ebd.: 70). Während Al-i Ahmad Religion einerseits marxistisch als Opium, d.h. als Mittel der Armen, ihr Leben erträglich zu machen, auffasst, erscheint ihm religiös begründete Herrschaft zumindest im Gegensatz zur damals bestehenden Monarchie als legitimeres System (ebd.: 71). Die nationalistische Propaganda und Indoktrination des Schah-Regimes führten in der Schule zu verwestlichten, areligiösen SchülerInnen (ebd.: 72f), und auch eine Art früher Globalisierungskritik ist auffindbar: Die „Maschine“ (ein Synonym für die industrielle Moderne) verlange offene Grenzen, gemeinsame Märkte und die Internationalisierung von allem – zumindest dort, wo die Konzerne Öl finden. Aber andererseits existiere immer noch die Trennung durch den eisernen Vorhang und nationalstaatliche Grenzen gegenüber Afghanistan – zumindest für Menschen. Für Pepsi-Cola, Ölkonzerne, die Filme von Brigitte Bardot und HeroinschmugglerInnen hingegen existierten diese Grenzen kaum (ebd.: 74f).

Als dritten Weg neben einer Kapitulation vor der Maschine und dem Rückzug in nationale und religiöse Traditionen skizziert Al-i Ahmad eine Aneignung der industriellen Moderne: man müsse die Technologie selbst bauen und kontrollieren, um sie für das Ziel materiellen und spirituellen Wohlergehens nutzbar zu machen (ebd.: 78f). Modernisierungstheoretische Züge finden sich auch in dem Plan, die nomadischen ViehzüchterInnen sesshaft zu machen und ihnen Land, landwirtschaftliche Arbeitsgeräte, Schulen und Krankenhäuser zur Verfügung zu stellen. Dörfer sollen mit Elektrizität und Schnellstraßen ausgestattet und die Landwirtschaft auf der Basis von Kooperativen organisiert werden (ebd.: 103f). Die Medien seien sowohl vom schädlichen Einfluss der Konzerne (wie in den USA) als auch dem des Staates (wie im Ostblock) zu befreien und sollten einen Bildungsauftrag erfüllen und durch demokratisch gewählte Räte kontrolliert

werden (ebd.: 105). Die Ausgaben für Rüstung seien drastisch zu senken, zumal paramilitärische Truppen primär zur Niederschlagung von Demonstrationen eingesetzt würden (ebd.: 108). Anstelle der Pseudodemokratie nach westlichem Vorbild (aber ohne Elemente wie Pressefreiheit etc.), die lediglich einer Männerversammlung fragwürdige Legitimation verleihe, setze eine tatsächliche Demokratie voraus, dass Wahlen nicht mehr von Eliten beeinflusst würden, der Sicherheitsapparat (besonders der Inlandsgeheimdienst SAVAK) sich aus der Politik heraushalte und die Medien auch der Opposition eine Stimme gäben (ebd.: 110f). Im Bildungssystem sollten eigene kulturelle Traditionen und Religion wieder eine Rolle spielen, ohne sich jedoch in einen „Kokon“ überlieferter Texte und religiöser Erstarrung zu begeben (ebd.: 116f). Studierende sollten den Umgang mit der Maschine lieber in Indien oder Japan statt in den USA oder Europa lernen, gerade auch im Hinblick auf die Anpassung von Technologien an die Bedürfnisse des eigenen Landes (ebd.: 121). Al-i Ahmad warnt vor den Gefahren des Faschismus ebenso wie vor denen der „Mechanose“, der unkritischen Akzeptanz der Standardisierung und der instrumentellen Vernunft, die sich aus der industriellen Moderne ergeben (ebd.: 124f), vor der Glorifizierung der eigenen Vergangenheit ebenso wie vor der Erschaffung von Feindbildern zur Stärkung des inneren Zusammenhalts (ebd.: 134). Am Ende der Streitschrift zitiert er nicht nur den Koran, sondern auch Camus, Ionescu und Bergman, die auf die Gefahr der Zerstörung der Humanität durch die industrielle Moderne aufmerksam machen (ebd.: 136f).

Rezeption und Umsetzung in der Islamischen Republik

Das durch die Schrift bekannt gewordene Konzept der *gharbzadegi* ist im Iran äußerst einflussreich geworden, Hamid Dabashi (2006: 74f) bezeichnet den Essay im Hinblick auf seine Wirkung auf eine ganze Generation von AktivistInnen als den wichtigsten in der modernen iranischen Geschichte und als „Manifest der Anti-Verwestlichung“. In einigen Politgruppen wurde nur akzeptiert, wer Passagen des Textes wörtlich zitieren konnte, und auch Ayatollah Khomeini griff in seinen Vorträgen und Briefen den Begriff auf (ebd.) – trotz der deutlichen Kritik am Klerus. Im Unterschied zur die religiös-kulturellen Elemente betonenden Rezeption durch Dabashi (s. auch Afshari 1994: 72) fällt die stark kapitalismuskritische und stellenweise mit der Dependenztheorie vergleichbare Argumentationsweise in Teilen der Schrift auf, so z.B. wenn Al-i Ahmad der Verdoppelung der Exporte aus dem Iran zwischen 1952 und 1962 eine Verzehnfachung der Importe gegenüberstellt (Al-i Ahmad 1984 [1962]: 84). Die Kritik an politisch-ökonomischer

und an intellektuell-kultureller Abhängigkeit geht hier miteinander Hand in Hand, und Brad Hanson sieht *gharbzadegi* daher auch als Vorboten der Forderungen nach einer neuen Weltwirtschafts- und Weltinformationsordnung (Hanson 1983: 12). Zutreffend scheint jedoch die Analyse Dabashis, dass Al-i Ahmad ungewollt zur Konstruktion des Westens als des „Anderen“ des iranischen Selbst beitrug (Dabashi 2006: 85) – und so die Annahme einer ontologischen Differenz dieser Entitäten, von Edward Said (1978) als Grundpfeiler des Orientalismus identifiziert, untermauerte. Weitergetragen wurde die Kritik an der Verwestlichung im Iran von Ali Shariati, der die „Rückkehr zum Selbst“ und ebenso wie Al-i Ahmad einen demokratischen, islamischen Antiimperialismus als dritten Weg zwischen Kapitalismus und Staatssozialismus anstrebte. Neben dem Porträt Khomeinis war es Shariati, dessen Bild auf den zur iranischen Revolution führenden Massendemonstrationen stets präsent war, doch Al-i Ahmads Konzept der *gharbzadegi* bereitete den Weg zum Umsturz des Schah-Regimes (Hanson 1983: 18f).

Afseneh Najmabadi betont, dass in den 1960ern und 1970er Jahren jeder Oppositionelle im Iran – unabhängig ob säkular oder islamisch – Al-i Ahmads Buch kannte und lobte. Aus feministischer Perspektive kritisiert sie, dass es beiden Gruppen von Männern Argumente zur sozialen Kontrolle vermeintlich verwestlichter Frauen in die Hand gab. Auf staatlicher Ebene wurde das Konzept jedoch erst nach der Islamischen Revolution 1979 zentral und prägte die Politik der neuen Republik maßgeblich (Najmabadi 1991: 64f). Die massive gesetzliche Diskriminierung von Frauen, die weitgehend aus dem öffentlichen Leben und insbesondere aus den Rechtsfakultäten verbannt wurden, wurde nach der Revolution von Ayatollah Rafsanjani wie folgt begründet: Der Westen habe in übertriebener Weise auf feministische Forderungen reagiert. Er habe Frauen gezwungen, ihre natürlichen Fähigkeiten und Pflichten (Mutterschaft) zu vernachlässigen sowie ihre natürliche Umgebung (das Zuhause) zu verlassen. So habe er ihnen die doppelte Bürde von Haushalts- und Lohnarbeit auferlegt. Dies habe zu einer entfremdeten Gesellschaft geführt und müsse auch gerade im Interesse der Frauen selbst rückgängig gemacht werden (zit. nach Afshar 1987: 319). Auch solle die Zwangsverschleierung von Frauen (abgesehen von Händen und Gesicht) ein Symbol der „Freiheit und des Widerstands gegen Kapitalismus“ sein und zur „Befreiung vom Joch des Imperialismus“ führen (ebd.: 320). Ein weiteres Beispiel führt Soussan Sarkhosh an: In der Rechtfertigung des Ausschlusses von Frauen vom Landwirtschaftsstudium an der *Universität Mashad* wurde die Einforderung von Gleichberechtigung als Manifestation dekadenten, verwestlichten Denkens gesehen (Sarkhosh 2000: 253).

Nicht nur gegen Frauen, auch gegen Intellektuelle und Kulturschaffende wurde nach der Revolution der Vorwurf der Verwestlichung erhoben. Dies betraf im Rahmen der „Säuberung“ der Universitäten 1980 Liberale ebenso wie Linke, wobei letztere mit Unverständnis reagierten, da eine vom Geist der Bekämpfung des *gharbzadegi* getragene Kulturrevolution durchaus auch auf ihrer Agenda stand (Saghafi 2001: 22f). Die islamische Regierung unter Khomeini begriff jedoch auch linke Gruppierungen wie Tudeh und Fedayi trotz ihrer Loyalität im Irakkrieg als politische Gegner und behandelte sie dementsprechend (ebd.: 28f). Khomeini, dessen Anti-Schah-Schriften das populäre Konzept der *gharbzadegi* teilweise aufgriffen (Hasib 2004: 3), setzte zu Beginn der Revolution eine Ablehnung des ersten, eher säkularen Verfassungsentwurfs gerade auch mit dem Verweis auf die Verwestlichung der verfassungsgebenden Versammlung durch (ebd.: 4).

In der neuen Verfassung, die auf die Oberherrschaft der islamischen Rechtsgelehrten (*Velayat-e Faqih*) hinauslief, finden sich einige antiimperialistische Elemente, die auf das Konzept der *gharbzadegi* zurückgeführt werden können (Pesaran 1982; s.a. Pesaran 2008). So steht an erster Stelle des Kapitels zu Wirtschaft und Finanzen das Ziel, die ökonomische Unabhängigkeit der Gesellschaft zu sichern, noch vor der Beseitigung der Armut und der Befriedigung der Grundbedürfnisse (Art. 43). Explizit betont wird auch in einem weiteren Satz, dass eine Fremdherrschaft über die Wirtschaft des Landes zu verhindern ist. Und auch die weiteren wirtschaftlichen Grundsätze – das Ziel der Selbstversorgung, die Kombination von öffentlichem, genossenschaftlichem und privatem Sektor, die Möglichkeit weitreichender Staatsintervention und der Beschränkung von Eigentumsrechten bei einer Ablehnung einer komplett staatlichen Wirtschaft – scheinen eher von einem demokratisch-islamisch-antiimperialistischen Dritten Weg zwischen Kapitalismus und Kommunismus, wie er sich bei Al-i Ahmad und Shariati findet, als vom schiitischen Islam und seinen Rechtsgrundsätzen abgeleitet zu sein. Letztere wurden und werden in der Islamischen Republik teilweise durchaus kreativ umgangen: so dürfen zwar keine Zinsen genommen werden, aber garantierte Profite für Geldgeber eines Unternehmens führen diese durch die Hintertür wieder ein (Pesaran 1982: 512). Wirtschaftspolitisch bemerkenswert war nach der Islamischen Revolution auch die Einführung von Arbeiterräten und Stiftungen für bezahlbaren Wohnraum sowie von Armutsbekämpfungsprogrammen wie *mahroomiat-zoda'i* (Beseitigung des Elends) oder *jihad-e sazanegi* (Kreuzzug des Bauens). Auch wenn hierin möglicherweise von *gharbzadegi* inspirierte Elemente gesehen werden können, blieb die grundlegende Struktur des abhängigen Kapitalismus und der Ölrentenökonomie im Iran doch weitestgehend erhalten. Die Landflucht

nahm aufgrund der urbanen Fokussierung der Armutsbekämpfungsprogramme sogar zu, und eine Annäherung an das öffentlichkeitswirksam verkündete Ziel der wirtschaftlichen Selbstversorgung blieb aus (ebd.: 517f).

Nach dem ersten Jahrzehnt der Islamischen Republik, dem Ende des Irakkriegs und dem Tode Khomeinis gab es durchaus unterschiedliche wirtschaftspolitische Akzentsetzungen: Die Durchsetzung neoliberaler Maßnahmen unter Präsident Rafsanjani 1989-1997, die abgeschwächt auch unter seinem reformerischen Nachfolger Khatami (1997-2005) weiterging, steht der dezidiert staatsinterventionistischen (und wenig erfolgreichen) Wirtschaftspolitik mit dem offiziellen Ziel der Armutsbekämpfung durch den populistischen Präsidenten Ahmadinejad in den folgenden zwei Legislaturperioden (2005-2013) gegenüber. Eine Konstante, auch unter dem neuen Reformpräsidenten Rohani, stellt jedoch die Kritik an der intransparenten und korrupten Verwendung der Gewinne aus den Ölgeschäften dar. Diese werden allein für die Jahre 2005-2012 auf über 500 Mrd. US\$ geschätzt (Revenue Watch Institute 2012: 5), sie bleiben jedoch (oft vermittelt über die *bonyads*, religiöse Stiftungen) primär den Eliten vorbehalten und kamen bei der breiten Masse der Bevölkerung nicht an. Genau diese Wahrnehmung einer Privatisierung der Ölgewinne bei wirtschaftlicher Perspektivlosigkeit für die unteren Klassen ist es, die auch den massiven zivilgesellschaftlichen Protesten gegen die Regierung Anfang dieses Jahres zugrunde liegt. Zusammenfassend lassen sich im Hinblick auf *gharbzadegi* und seine Auswirkungen in der Wirtschafts- und Sozialpolitik der Islamischen Republik Iran demnach die linkspopulistische Aneignung des Konzepts, seine neoliberale Relativierung und ein reaktionär-populistisches Wiederaufgreifen unterscheiden.

Antiwestliche Herrschaftsideologie?

Auch wenn es auf den ersten Blick so scheint, als führe eine direkte Linie vom antiwestlichen Konzept Al-i Ahmads aus den 1960er zur islamistischen Unterdrückung der 1980er Jahre, ist dieser Zusammenhang bei näherem Hinsehen keineswegs eindeutig. Zwar entstammt das von Antiimperialismus, der Zurückweisung entfremdender westlicher Praktiken und der Besinnung auf die eigene, islamische Identität geprägte Vokabular der islamischen Revolution eindeutig dem *gharbzadegi*-Diskurs. Aber wie in den oben zitierten Passagen des Werkes deutlich wird, kann sich die Diskriminierung der Frau im Namen des Islam genau nicht auf diese Quelle berufen. Al-i Ahmad kritisierte ja die nur oberflächliche Gleichstellung der Frau im

modernisierungstheoretischen Schah-Regime, die ihr zwar Make-up und Schulbesuch erlaubte, gleichen Lohn für gleiche Arbeit jedoch verweigerte.

Wenn wir nun *gharbzadegi* als ein *post-development*-Konzept interpretieren und die gegenüber der neo-populistischen Variante erhobenen Vorwürfe analysieren, kommen wir zu folgenden Ergebnissen: Eine Verklärung kultureller Traditionen lässt sich *gharbzadegi* durchaus anlasten, es findet sich trotz der Warnung vor ihrer Glorifizierung kein kritisches Wort über die iranische Geschichte. Stattdessen werden ausschließlich ihre kulturellen und philosophischen Errungenschaften hervorgehoben. Eine pauschale Zurückweisung der Moderne ist dem Konzept jedoch beim besten Willen nicht vorzuwerfen, es geht ihm streng genommen sogar im Gegenteil um ein Modernisierungsprogramm, aber um eines, das eine Aneignung der Moderne auf der Grundlage kultureller Traditionen vorsieht: um eigene Technologie- und Industrieproduktion, eigene Medien, eigene Demokratiemodelle. Im Unterschied zum andinen *post-development*-Konzept des *buen vivir* geht es demnach nicht um ein anderes gesellschaftliches Naturverhältnis, lediglich um eine islamische Moderne (s. Escobar 2012).

Was die Frage eines statischen oder dynamischen Kulturkonzepts angeht, so scheint *gharbzadegi* eher letzteres zugrunde zu liegen, andernfalls könnte der ursprünglich arabische Islam kaum als zentraler Teil der iranischen Kultur reklamiert werden. Und auch die anvisierte Aneignung der ursprünglich westlichen industriellen Moderne ist nur im Rahmen eines dynamischen Kulturbegriffs vorstellbar. Allerdings ist in der Frage, welches Element der Historie als Grundlage der authentischen iranischen Kultur dient – Zarathustrische Philosophie? Säkularer Konstitutionalismus? Schiitischer Islam? Und welche Interpretation davon? –, zweifellos eine gewisse Willkür zu erkennen (s. auch Sarkhosh 2000: 254): Kultur ist wie immer auch etwas Gemachtes. Hinsichtlich der Frage einer Ausblendung innergesellschaftlicher Machtverhältnisse zugunsten von internationalen lässt sich festhalten, dass letztere zwar klar im Vordergrund stehen, Herrschafts- und auch Klassenverhältnisse im Iran (autoritäres Regime, ländliche Eliten, reiche Städte, rückwärtsgewandte Kleriker) jedoch klar benannt und kritisiert werden. Somit finden sich im Konzept sowohl Element des neo-populistischen als auch des skeptischen *post-development*. Die Zurückweisung der Verwestlichung und die Betonung eigenständiger kultureller Traditionen sind aber gepaart nicht mit einer Propagierung der Rückkehr zur traditionellen Subsistenzwirtschaft, sondern mit der Erfindung einer islamischen Moderne.

Kann *gharbzadegi* im Iran als Ideologie reaktionärer einheimischer Eliten gelten? Diese Frage ist angesichts der Vereinnahmung des Konzepts seitens der neuen Machthaber nach der Revolution (die sich übrigens auch in einer

„gemeinsamen“ posthumen Veröffentlichung von Shariati und Staatsoberhaupt Ayatollah Khamene'i zeigt, s. Khamene'i & Shariati 1997) eindeutig zu bejahen. Dass das Konzept hierbei allerdings in mehrerlei Hinsicht uminterpretiert werden musste, bevor es zur Festigung der Herrschaftsverhältnisse in der Islamischen Republik Iran eingesetzt werden konnte, deutet darauf hin, dass es sich nicht per se um ein reaktionäres Konzept handelt. Auch wenn es von modernisierungstheoretischen Annahmen und einem starken Avantgardedenken geprägt ist (Al-i Ahmad 1984 [1962]: 92f), so finden sich doch einige emanzipative Elemente im *gharbzadegi*: die Kritik am westlichen wirtschaftlichen und kulturellen Imperialismus, die Suche nach einem eigenständigen dritten Weg zwischen Kapitalismus und Staatssozialismus, das Bekenntnis zu demokratischen Werten wie auch zu sozialer Gleichheit, und nicht zuletzt die Einforderung einer tatsächlichen Gleichberechtigung der Geschlechter.

Fazit

In beiden Fallstudien zeigt sich, dass die propagierten Konzepte – Suffizienzwirtschaft und *gharbzadegi* – zentrale Elemente des Entwicklungsparadigmas wie die Idee des Nachholens oder die Übernahme westlicher Modelle (im Bereich der Ökonomie, des Sozialen, der Kultur) ablehnen und daher als Alternativen im Sinne des *post-development* gelten können. Die Proteste in Thailand wie im Iran 2009 und 2017/2018 gegen die autoritären Regime und ihre reaktionären „Alternativen zur Entwicklung“ lassen sich jedoch in zweierlei Hinsicht interpretieren: Zum einen erheben sich die Menschen in beiden Ländern gegen die politische Entmündigung, die im Iran und in Thailand mit den jeweiligen *post-development*-Konzepten legitimiert wird. Diese Entmündigung folgt in beiden Fällen der gleichen Gedankenfigur und diffamiert jede Form von Kritik an den politischen Verhältnissen als falsches Bewusstsein, als Kontaminierung durch westliches oder kapitalistisches Denken.

Zum anderen artikuliert sich in der Ablehnung der *post-development*-Konzepte das Aufbegehren gegen soziale Ungleichheit und die Forderung nach konkreten sozioökonomischen Verbesserungen, die – vor dem Hintergrund der weltweiten Krisengeschehen – immer dringlicher erscheinen.

Unsere Analyse zeigt, dass die Unterscheidung zwischen neo-populistischem und skeptischem *post-development* zwar sinnvolle Analysekategorien bietet, die empirische Realität sich jedoch nicht passgenau in diese einfügt. Gerade *gharbzadegi* steht zwischen beiden Kategorien, und auch die thailändische Suffizienzwirtschaft entspricht nicht vollständig

der als neo-populistisch identifizierten Variante des *post-development*. Unzweifelhaft ist die Instrumentalisierung beider Konzepte als Herrschaftsideologie in Thailand und im Iran. Wir halten es jedoch für verfehlt, von der Vereinnahmung der betreffenden Konzepte durch reaktionäre Regime auf den reaktionären Charakter der Konzepte zu schließen, wie dies in der Kritik am *post-development* nicht selten praktiziert wird. Wie wir zu zeigen versucht haben, beinhalten die beiden hier untersuchten Konzepte durchaus progressive Elemente und emanzipatives Potential. Und in ihren jeweiligen historisch-politischen Kontexten haben beide auf ernst zu nehmende Probleme hingewiesen: solche des globalisierten Kapitalismus und der Weltmarktöffnung in Thailand und solche einer westlich orientierten Zwangsmodernisierung – mit dem Ziel der Durchsetzung eines autoritären Kapitalismus – im Iran.

Wir halten es für zentral, diese Elemente und dieses Potential nicht zu übersehen und die angesichts der drängenden Probleme nicht nur des globalen Kapitalismus, sondern der industriellen Moderne generell notwendige Suche nach Alternativen nicht per se durch den beschriebenen Fehlschluss zu diskreditieren. Sie darf nicht reaktionären Regimen wie in Thailand und im Iran überlassen werden.

Literatur

- Acosta, Alberto (2009): „Das ‘Buen Vivir’. Die Schaffung einer Utopie“. In: *Juridikum*, Bd. 4, S. 219-223.
- Afshar, Haleh (1987): „Women, Marriage and the State in Iran“. In: Visvanathan, Nalini; Lynn Duggan; Laurie Nisonogg & Nan Wiegersma (Hg.): *The Women, Gender & Development Reader*. London, S. 317-320 (https://doi.org/10.1007/978-1-349-18650-1_5).
- Afshari, Reza (1994): „A Critique of Dabashi’s Reconstruction of Islamic Ideology as a Pre-requisite for the Iranian Revolution“. In: *Critique. Critical Middle Eastern Studies*, Bd. 3, Nr. 5, S. 67-83 (<https://doi.org/10.1080/10669929408720058>).
- Al-i Ahmad, Jalal (1984 [1962]): *Occidentosis. A Plague from the West*. Berkeley, US-CA.
- Alvares, Claude (1992): *Science, Development and Violence. The Revolt against Modernity*. Delhi.
- Apinya Feungfusakul (1993): *Buddhist Reform Movements in Contemporary Thai Urban Context. Thammakai and Santi Asok*. Bielefeld.
- Avery, Gayle C., & Harald Bergsteiner (2016) (Hg.): *Sufficiency Thinking. Thailand’s gift to an unsustainable world*. Crows Nest, AU-NSW.
- Baker, Chris (2007) (Hg.): *Thailand Human Development Report 2007. Sufficiency Economy and Human Development*. Bangkok UNDP. http://hdr.undp.org/sites/default/files/thailand_2007_en.pdf, letzter Aufruf: 4.7.2018.
- Bell, Peter (2008): *Sufficiency Economy. An Economic Theory or Class Politics?* Paper presented at the 10th International Conference on Thai Studies, Thammasat University, Bangkok, 9.-11.1.2008.

- Bierschenk, Thomas (2002): „Hans-Dieter Evers und die Bielefelder Schule“. In: *Entwicklung und Zusammenarbeit*, Bd. 43, Nr. 10, S. 273-276.
- Blaikie, Piers (2000): „Development: Post-, Anti-, and Populist. A Critical Review“. In: *Environment and Planning*, Bd. 32, Nr. 6, S. 1023-1050 (<https://doi.org/10.1068/a3251>).
- Brass, Tom (1995) (Hg.): *New Farmers Movements in India*. London.
- Brass, Tom (2000): *Peasants, Populism and Postmodernism. The Return of the Agrarian Myth*. London.
- Brass, Tom (2005): „Neoliberalism and the Rise of (Peasant) Nations within the Nation. Chiapas in Comparative and Theoretical Perspective“. In: *The Journal of Peasant Studies*, Bd. 32, Nr. 3-4, S. 651-691 (<https://doi.org/10.1080/03066150500267149>).
- Buddhadasa Bhikku (1986): *Dhammic Socialism*. Bangkok.
- Chaiyawat Wibulswasdi; Priyanut Piboolsravut & Kobsak Pootrakool (2016): *Sufficiency Economy and Development*. Bangkok, <http://tica.thaigov.net/main/contents/files/business-20160904-174653-791776.pdf>, letzter Aufruf: 4.7.2018.
- Chatthip Nartsupha (1984): *Thai Village Economy in the Past*. Chiangmai.
- Chatthip Nartsupha (1991): „The Community Culture School of Thought“. In: Turton, Andrew, & Manas Chitakasem (Hg.): *Thai Construction of Knowledge*. London, S. 118-141.
- Corbridge, Stuart (1998): „‘Beneath the Pavement only Soil’. The Poverty of Post-Development“. In: *Journal of Development Studies*, Bd. 34, Nr. 6, S. 138-148.
- Dabashi, Hamid (2006): *Theology of Discontent. The ideological foundation of the Islamic Revolution in Iran*. 2. Aufl. New Brunswick, US-NJ.
- Darlington, Susan M. (1998): „The Ordination of a Tree. The Buddhist Ecology Movement in Thailand“. In: *Ethnology*, Bd. 37, Nr. 1, S. 1-15. <http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.464.988&rep=rep1&type=pdf>, letzter Aufruf: 4.7.2018 (<https://doi.org/10.2307/3773845>).
- Elinoff, Eli (2012): „Smouldering Aspirations: Burning Buildings and the Politics of Belonging in Contemporary Isan“. In: *South East Asia Research*, Bd. 20, Nr. 3, S. 381-397 (<https://doi.org/10.5367/sear.2012.0111>).
- Elinoff, Eli (2014): „Sufficient Citizens. Moderation and the Politics of Sustainable Development in Thailand“. In: *PoLAR: Political and Legal Anthropology Review*, Bd. 37, Nr. 1, S. 89-108 (<https://doi.org/10.1111/plar.12052>).
- Escobar, Arturo (1995): *Encountering Development. The Making and Unmaking of the Third World*. Princeton, US-NJ.
- Escobar, Arturo (2012): *Encountering Development. The Making and Unmaking of the Third World*. 2. erw. Auflage, Princeton, US-NJ.
- Esteve, Gustavo (1995): *FIESTA – jenseits von Entwicklung, Hilfe und Politik*. Frankfurt a.M.
- Esteve, Gustavo, & Madhu Suri Prakash (1998): *Grassroots Post-Modernism. Remaking the Soil of Cultures*. London.
- Fatheuer, Thomas (2011): *Buen Vivir. Eine kurze Einführung in Lateinamerikas neue Konzepte zum guten Leben und zu den Rechten der Natur*. Berlin.
- Glassman, Jim (2008): *The ‘Sufficiency Economy’ as Neo-Liberalism. Notes from Thailand*. Paper presented at the 10th International Conference on Thai Studies, 9.-11.1.2008, Bangkok.
- Gudynas, Eduardo (2012): *Buen Vivir. Das gute Leben jenseits von Entwicklung und Wachstum*. Berlin.
- Hanson, Brad (1983): „The ‘Westoxication’ of Iran. Depictions and reactions of Behrang, Al-e Ahmad, and Shari’ati“. In: *International Journal of Middle East Studies*, Bd. 15, Nr. 1, S. 1-23 (<https://doi.org/10.1017/S0020743800052387>).
- Hasib, S. Waqar (2004): „The Iranian Constitution. An Exercise in Contradictions“. In: *Al Nakhlah. The Fletcher School Online Journal for Issues Related to Southwest Asia and*

- Islamic Civilization*. Spring, Art. 1, S. 1-12, <http://fletcher.tufts.edu/~media/Fletcher/Microsites/al%20Nakhlah/archives/pdfs/hasib.pdf>, letzter Aufruf: 4.7.2018.
- Hauck, Gerhard (2012): *Globale Vergesellschaftung und koloniale Differenz*. Münster.
- Heikkilä-Horn, Marja-Leena (1998): *Buddhism with Open Eyes. Belief and Practice of Santi Asoke*. Bangkok.
- Heikkilä-Horn, Marja-Leena (2009): „Santi Asoke Buddhism and the Occupation of Bangkok International Airport“. In: *ASEAS – Austrian Journal of South-East Asian Studies*, Bd. 3, Nr. 1, S. 31-47.
- Heis, Alexandra (2013): *Solidarische Ökonomie? Eine Untersuchung kleinbäuerlicher Initiativen in Nordostthailand*, Master-Arbeit, Universität Wien.
- Hettne, Björn (1995): *Development Theory and the Three Worlds. Towards an International Political Economy of Development*, 2. Aufl. Harlow.
- Hewison, Kevin (2008): „Book Reviews: Thailand Human Development Report. Sufficiency Economy and Human Development UNDP. Bangkok: United Nations Development Programme, 2007“. In: *Journal of Contemporary Asia*, Bd. 38, Nr. 1, S. 212-219.
- Isager, Lotte, & Soren Ivarsson (2008): „Strengthening the Moral Fibre of the Nation. The King's Sufficiency Economy as Ethno-politics“. In: Ivarsson & Isager 2008, S. 223-239.
- Ivarsson, Soren, & Lotte Isager (2008) (Hg.): *Saying the Unsayable. Monarchy and Democracy in Thailand*. Kopenhagen.
- Khamene'i, Ayatullah Sayyid Ali, & Ali Shariati (1997): *Iqbal – Manifestation of the Islamic Spirit. Two Contemporary Muslim Views*. Chicago, US-IL.
- Kiely, Ray (1999): „The Last Refuge of the Noble Savage? A Critical Assessment of Post-Development Theory“. In: *The European Journal of Development Research*, Bd. 11, Nr. 1, S. 30-55 (<https://doi.org/10.1080/09578819908426726>).
- Ministry of Foreign Affairs (2017): *Sufficiency Economy Philosophy. Thailand's Path towards Sustainable Development Goals*. http://www.mfa.go.th/SEPforSDGs/SEPThailandPathtowardsSDGs/SEP_ThailandPath_towards_SDGs.pdf, letzter Aufruf: 4.7.2018.
- Missingham, Bruce (2003): *The Assembly of the Poor in Thailand. From Local Struggles to National Protest Movement*. Chiangmai.
- Najmabadi, Afseneh (1991): „Hazards of Modernity and Morality. Women, the State and Ideology in Contemporary Iran“. In: Kandiyoti, Deniz (Hg.): *Women, Islam and the State*. London, S. 48-76 (https://doi.org/10.1007/978-1-349-21178-4_3).
- Nanda, Meera (1999): „Who Needs Post-Development? Discourses of Difference, Green Revolution and Agrarian Populism in India“. In: *Journal of Developing Societies*, Bd. 15, Nr. 1, S. 5-31.
- Nandy, Ashis (1988) (Hg.): *Science, Hegemony and Violence. A Requiem for Modernity*. Tokyo.
- Nederveen Pieterse, Jan (1998): „My Paradigm or Yours? Alternative Development, Post-Development, Reflexive Development“. In: *Development and Change*, Bd. 29, Nr. 2, S. 343-373 (<https://doi.org/10.1111/1467-7660.00081>).
- Office of the National Economic and Social Development Board, Sufficiency Economy Movement Sub-Committee (2007): *Sufficiency Economy Implications and Applications*. <http://tica.thaigov.net/main/contents/files/business-20161004-100342-502579.pdf>, letzter Aufruf: 4.7.2018.
- Office of the Prime Minister, Foreign Office, Public Relations Department (2011): *Harmony with Nature. The Royal Wisdom of King Bhumibol*. <http://thailand.prd.go.th/ebook2/harmony/files/mobile/index.html>, letzter Aufruf: 4.7.2018.
- Parnwell, Michael J. G. (2005): „The Power to Change. Rebuilding Sustainable Livelihoods in North East Thailand“. In: *The Journal of Transdisciplinary Environmental Studies*, Bd. 4, Nr. 2, S. 1-21.

- Parnwell, Michael J. G. (2006): „Eco-Localism and the Shaping of Sustainable Social and Natural Environments in North-East Thailand“. In: *Land Degradation and Development*, Bd. 17, Nr. 2, S. 183-195 (<https://doi.org/10.1002/ldr.724>).
- Pasuk Phongpaichit, & Chris Baker (2002): *Thailand. Economy and Politics*. Oxford.
- Pesaran, M. Hashem (1982): „The System of Dependent Capitalism in Pre- and Post-Revolutionary Iran“. In: *International Journal of Middle East Studies*, Bd. 14, Nr. 4, S. 501-522 (<https://doi.org/10.1017/S0020743800052181>).
- Pesaran, Evaleila (2008): „Towards and Anti-Western Stance. The Economic Discourse of Iran's 1979 Revolution“. In: *Iranian Studies*, Bd. 41 Nr. 5, S. 693-718 (<https://doi.org/10.1080/00210860802518343>).
- Pye, Oliver (2005): *Khor Jor Kor – Forest Politics in Thailand*. Bangkok.
- Pye, Oliver (2009): „Die Assembly of the Poor – thailändische Zapatistas?“ In: Uwe Hoering; Oliver Pye; Wolfram Schaffar & Christa Wichterich (Hg.), *Globalisierung bringt Bewegung. Lokale Kämpfe und transnationale Vernetzungen in Asien*. Münster, S. 36-51.
- Pye, Oliver, & Wolfram Schaffar (2008): „‘Thaksin Ok Pai!’ An Analysis of the 2006 Anti-Thaksin Movement in Thailand“. In: *Journal of Contemporary Asia*, Bd. 38, Nr. 1, S. 38-61.
- Rado, Istvan (2013): „Sustainable Community Development in Northeastern Thailand. The Inpaeng Network“. In: Brennan, Linda; Lukas Parker; Torgeir Aleti Watne; John Fein; Duong Trong Hue & Mai Anh Doan (Hg.): *Growing Sustainable Communities. A Development Guide for Southeast Asia*, Prahran, S. 179-196.
- Rado, Istvan; Seri Phongphit & Nathaniel Long (2013) (Hg.): *Exploring Sufficiency Economy. Ethics, Practices, Challenges*. Bangkok.
- Rahnema, Majid (1997): „Development and the People's Immune System. The Story of another Variety of AIDS“. In: Rahnema & Bawtree 1997, S. 111-129.
- Rahnema, Majid; & Victoria Bawtree (1997) (Hg.): *The Post-Development Reader*. London.
- Revenue Watch Institute (2012): *Iran's Oil and Gas Management. A Ticking Bomb?* Briefing, Februar 2012, https://resourcegovernance.org/sites/default/files/rwi_bp_iran2.pdf, letzter Aufruf: 30.6.2018.
- Rigg, Jonathan (2016): „Policies and Negotiated Everyday Living. A View from the Margins of Development in Thailand and Vietnam“. In: Juanita Elias & Lene Rethel (Hg.): *The Everyday Political Economy of Southeast Asia*. Cambridge, S. 27-48 (<https://doi.org/10.1017/CBO9781316402092.002>).
- Rist, Gilbert (1997): *The History of Development. From Western Origins to Global Faith*. London.
- Rossi, Amalia (2012): „Turning Red Rural Landscapes Yellow? Sufficiency Economy and Royal Projects in the Hills of Nan Province, Northern Thailand“. In: *ASEAS – Austrian Journal of South-East Asian Studies*, Bd. 5, Nr. 2, S. 275-291.
- Saghafi, Morad (2001): „Crossing the Desert. Iranian Intellectuals after the Islamic Revolution“. In: *Critique. Critical Middle Eastern Studies*, Bd. 10 Nr. 18, S. 15-45 (<https://doi.org/10.1080/10669920108720176>).
- Said, Edward (1978): *Orientalism*. New York, US-NY.
- Sarkhosh, Soussan (2000): „Verwestlichung versus Modernisierung. Gegenwärtige Diskurs im Iran“. In: Best, Günter, & Reinhart Kößler (Hg.): *Subjekte und Systeme. Soziologische und Anthropologische Annäherungen. Festschrift für Christian Sigrist zum 65. Geburtstag*. Frankfurt a.M., S. 249-257.
- Schaffar, Wolfram (2011): „Widerständige ländliche Bewegungen und die ‘Kunst, nicht regiert zu werden’“. In: Bruch, Michael; Wolfram Schaffar & Peter Scheiffle (Hg.): *Organisation und Kritik*. Münster, S. 137-169.
- Schumacher, Ernst Friedrich (1953): *Small is Beautiful. Economics As If People Mattered*. New York, US-NY.

- Shiva, Vandana (1989): *Staying Alive. Women, Ecology and Survival in India*. London.
- Somchai Phatharathananunt (2006): *Civil Society and Democratisation. Social Movements in Northeast Thailand*. Kopenhagen.
- Thai Chamber of Commerce (2010): *Sufficiency Economy. A New Philosophy in the Global World*. Bangkok.
- TICA – Thailand International Development Cooperation Agency (o.J.): *Sufficiency Economy Philosophy. Thailand's Home-Grown Approach to Sustainable Development*. <http://tica.thaigov.net/main/en/relation/77569-Theme-Sufficiency-Economy-Philosophy.html>, letzter Aufruf: 4.7.2018.
- Thongchai Winichakul (2008): „Nationalism and the Radical Intelligentsia in Thailand“. In: *Third World Quarterly*, Bd. 29, Nr. 3, S. 575-591 (<https://doi.org/10.1080/01436590801931520>).
- Unger, Danny (2009): „Sufficiency Economy and the Bourgeois Virtues“. In: *Asian Affairs. An American Review*, Bd. 33, Nr. 3, S. 139-156 (<https://doi.org/10.1080/00927670903259897>).
- Veltmeyer, Henry (1997): „New Social Movements in Latin America. The Dynamics of Class and Identity“. In: *Journal of Peasant Studies*, Bd. 25, Nr. 1, S. 139-169 (<https://doi.org/10.1080/03066159708438661>).
- Walker, Andrew (2008a): „Royal Sufficiency and Elite Misinterpretations of Rural Livelihoods“. In: Ivarsson & Isager 2008, S. 241-265.
- Walker, Andrew (2008b): *Sufficiency Economy, Sufficiency Democracy, and Rural Constitution*. <http://www.prachatai.com/english/node/746>, letzter Aufruf: 4.7.2018.
- Zamirirad, Azadeh, & Arash Sarkohi (2011): *Herrschaft und Moderne im politischen Diskurs Irans*. WeltTrends Papiere 17, Potsdam.
- Ziai, Aram (2004): „The Ambivalence of Post-Development. Between Reactionary Populism and Radical Democracy“. In: *Third World Quarterly*, Bd. 25, Nr. 6, S. 1045-1061 (<https://doi.org/10.1080/0143659042000256887>).
- Ziai, Aram (2006): *Zwischen Global Governance und Post-Development. Entwicklungspolitik aus diskursanalytischer Perspektive*. Münster.
- Ziai, Aram (2015): „Post-Development. Premature Burials and Haunting Ghosts“. In: *Development and Change*, Bd. 46, Nr. 4, S. 833-854 (<https://doi.org/10.1111/dech.12177>).
- Ziai, Aram (2017): „‘I am not a Postdevelopmentalist, but...’ – The Influence of Post-Development on Development Studies“. In: *Third World Quarterly*, Bd. 38, Nr. 12, S. 2719-2734 (<https://doi.org/10.1080/01436597.2017.1328981>).

Anschriften der Autoren:

Wolfram Schaffar
wolfram.schaffar@gmx.de

Aram Ziai
ziai@uni-kassel.de